۳۱. رؤیت هلال (۱۴۰۱/۰۹/۲۸)

۳۱. رؤیت هلال (۱۴۰۱/۰۹/۲۸) سال تحصیلی (۱۴۰۲-۱۴۰۱) - دوشنبه، ۲۸ آذر ماه ۱۴۰۱ موضوع : دلالت روایت بشیر نبّال بر عدم موضوعیت یقین در روزه رمضان

- پیش‌گفتار(چکیده)
- شهرت روایت بشیر نبال در مراجع روائی
- انضمام طبائع، عامل شکل‌گیری طبیعت در علوم اعتباری
- امر نصوص به نیت ماه شعبان در صوم یوم الشک، دلیلی بر مبطل بودن تردید نیت صوم یوم الشک
- پاسخ مرحوم حکیم: حصر اضافی عدم نیت رمضان، دال بر بطلان نیست
- جمع بین «تردید در نیت» و «تعین نیت شعبان» با تکیه بر نظریه مدیریت امتثال
- مخالفت استظهار حرف «من» در روایت بشیر نبال با موضوعیت یقین در صوم رضمان
- تفاوت فعلیت و فعالیت حکم شرعی
- نحوه انحلال حکم بر افراد در مقام جعل
- عدم اتصاف فعلیت قهری به حسن و قبح

پیش‌گفتار(چکیده)

موضوع اصلی:
دلالت روایت بشیر نبّال بر عدم موضوعیت یقین در روزه رمضان

موضوعات فرعی:
شهرت روایی روایت بشیر نبال
حصر حقیقی نبودن امر به نیت شعبان در صوم یوم الشک با عنایت به نظریه مدیریت امتثال
امکان تجویز تردید در نیت صوم یوم الشک با روایت بشیر نبال
انضمام طبایع، عامل شکل‌گیری طبیعت در علوم اعتباری

شهرت روایت بشیر نبال در مراجع روائی

حدیث سوم از باب پنجم بودیم. ابواب وجوب الصوم و نیته. صاحب وسائل فرمودند:

> **وبالاسناد عن محمد بن أبي الصهبان، عن محمد بن بكر بن جناح، عن علي ابن شجرة، عن بشير النبال، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن صوم يوم الشك فقال: صمه، فان يك من شعبان كان تطوعا، وإن يك من شهر رمضان فيوم وفقت له**[1]

«وبالاسناد»؛ یعنی سندی که در حدیث قبلی بود؛ محمد بن یعقوب عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد.

«عن محمد بن أبي الصهبان ... عن بشير النبال»؛ در روایت سوم –بشیر نبال- این خصوصیت هست که در کتب اربعه آمده است. و غیر از کتب اربعه در مقنع صدوق هم آمده است. یعنی از کتابهای قدیمی، در پنج مصدر مهم، روایت بشیر نبال آمده است. ازاینجهت از شهرت نقل خوبی برخوردار است. بعد هم در کتابهای فقهی الی ماشاءالله ذکر شده است. یعنی روایت بشیر نبال بسیار تکرار شده و در نقلها آمده است. پس «بالاسناد» یعنی به اسناد در کافی. «ال» عهد است. در پاورقی چاپ اسلامیه هم آمده: «الفروع: ج ١ ص ١٨٥، الفقيه: ج ١ ص ٤٤، المقنع: ص ١٦، يب: ج ١ ص ٤٠٣، صا: ج ٢».

خب این روایت با این اشتهاری که دارد، همانطور که عرض کردم مرحوم مجلسی اول فرموده بودند «الموثق کالحسن»، مرحوم آقای حکیم – که ما از فرع ایشان به اینجا منتقل شدیم- فرمودهاند «کحسن بشیر النبال». مجلسی دوم شاید در ملاذ فرموده بودند «الموثق کالحسن» یا در مرآة فرموده بودند «حسن». مرحوم آقای حکیم در صفحه ۲۲۶، جلد هشتم مستمسک فرمودند «کحسن بشیر النبال». این برای اداوری و شروع بحث بود که این روایت با این خصوصیاتش در کتب اربعه و منابع اولیه بهصورت مشهور آمده و بعد هم خیلی تکرار شده است، مضمون خیلی خوبی دارد. در بسیاری از روایات دیگر میتواند مفسر قوی باشد. حال بعداً میرسیم. شواهد هم داد.

---

[1] وسائل الشيعة - ط الإسلامية ج٧ ص١٢

انضمام طبائع، عامل شکل‌گیری طبیعت در علوم اعتباری

فعلاً مباحث آقای حکیم را تمام کنیم و بعد به خود حدیث شریف بپردازیم. آقای حکیم ذیل فرعی که مرحوم سید فرموده بودند: «صوم یوم الشک یتصور علی وجوه»، فرض سوم این بود: «ان یصومه علی انه من شعبان کان ندبا او قضاء و ان کان من رمضان کان واجبا و الاقوی بطلانه ایضا». سید فرموده بودند که باطل است؛ مرحوم آقای حکیم سه دلیل برای آن آورده بودند. ایشان دلیل سوم و دلیل اول را تقریباً یکی دانسته‌اند. عرض کردم ممکن است در مبادی با هم تفاوت داشته باشند و سومین آنها حرف مرحوم شیخ اعظام انصاری بود؛ ایشان فرموده بودند تغایر «حقیقت» دارند، پس نمی‌توانند مجزی باشند.

در جلسه قبل هم بحث‌هایی شد. آنها دیگر سر درازی دارد. بحث‌های مبنایی است که هر چه بیشتر یادداشت کنید و فکر کنید، به نفع آینده علمی خود شما است. وقتی مبادی برای ذهن صاف می‌شود، در تفریع فروعات برای او راحت‌تر است. به خلاف اینکه مبادی صاف نباشد و وقتی به فروعات می‌رسد حیران می‌شود.

پیشنهادی که من دادم این بود که ریخت حقائق، انضمام طبایع است. از هر انضمامی یک طبیعت جدیدی پدید می‌آید. آن طبیعت به چه صورت است؟ حال بماند. آن چه که بحث ما بود، در حوزه فقه و علوم اعتباری بود. اصل سر و کار ما در علوم اعتباری با جهت دادن حاملین ارزش و ایصال ما به‌سوی اغراض است. این جهت‌دهی، محط اصلی علوم اعتباری این است که چه کار کنیم که این جهت‌دهی حکیمانه باشد. در این علوم اگر ما طبیعتی داریم، طبیعتی است که از میان سه حوزه اعتبار، حوزه انتزاع و...، از حوزه انتزاع نیست. از سنخ اعتبار است. البته اغراض شما و حاملین ارزش می‌تواند طبایعی باشد که از سنخ انتزاعیات و تکوینیات باشد. اما در جای اصلی علوم اعتباری که جهت‌دهی کردن است، هر چه طبیعت بیاید از سنخ اعتبار است. وقتی شما انضمام را پیش می‌آوردی، مثل «نسبت» که کیفیت داشت؛ همانطور که می‌گفتند کیفیت نسبت سه تا است؛ امتناع و وجوب و امکان، «انضمام» هم کیفیت دارد. انضمام مقوِّم، انضمام مکمِّل. نباید از اینها غض نظر کنیم. اینها کارهایی است که برای نوابغ بشر به قدری مبهم است که سر جایش می‌بینید ارشاداتی که شارع مقدس فرموده درست است و ما داریم اشتباه می‌کنیم؛ ما داریم توسعه‌ای می‌دهیم که جایش نیست. لذا انضمام بر انواعی است. در علوم اعتباری با انضمام، طبایع پدید می‌آیند. با انضمامی که انواعی دارد اینها پدید می‌آیند. این انضمام اعتباری می‌تواند هم در حوزه حاملین ارزش باشد که ما را به اغراض می‌رساند و هم در ناحیه خود اغراض.

7:55

یعنی گاهی ما برای چند غرض یک اعتبار اجتماع می‌کنیم و می‌گوییم غرض من این است. وقتی اسم غرض خودتان را می‌بری می‌بینی چند غرض تکوینی بوده که انتزاعی است. ولی شما برای مدیریت وصول خودتان به اغراض، چند غرض را در محمل اغراض، با هم اعتبارا یکی کردی و روی آن اسم گذاشتی. با این اسم، طبیعت اعتباری می‌شود که نباید احکام تکوینی را روی آن بار کنید. برای غرض‌هایی که در حوزه اعتبار، اعتبار وحدت می‌شود –یعنی اعتبار انضمام- انضمام آن‌ها به دست ما است. به دست مقنن است. به دست تکوین و «کُن» الهیه نیست. هر کجا انضمامی صورت بگیرد که اگر پشتوانه‌اش بشر نیست، این انضمام هم نبود، این انضمامه‌ا طبایع خاص هستند و نباید احکام جای دیگر را بر آن متفرع کرد. این خلاصه عرض من در جلسه قبل است.

امر نصوص به نیت ماه شعبان در صوم یوم الشک، دلیلی بر مبطل بودن تردید نیت صوم یوم الشک

> **الثالث: أن يصومه على أنه إن كان من شعبان كان ندباً أو قضاء مثلا ، وإن كان من رمضان كان واجباً. والأقوى بطلانه أيضا[1]**
>
> **كما عن الشيخ (ره) في جملة من كتبه ، والحلي ، والمحقق ، وصاحب المدارك ، وأكثر المتأخرين ، بل عن التذكرة : «لو نوى أنه يصوم عن رمضان أو نافلة ، لم يجز إجماعاً». لأنه لم ينو أحد السببين قطعاً ، والنية فاصلة بين الوجهين ، كما عن الشيخ. وأما يستفاد من النصوص : من تعيين نيته من شعبان ، فنيته على خلاف ذلك تشريع محرم ، فلا يتحقق به الامتثال ، كما عن المدارك. وأن لأن حقيقة صوم رمضان غير حقيقة غيره كما يكشف عن ذلك اختلاف أحكامهما ، فإذا لم تعين حقيقة أحدهما فالنية ـ التي حقيقتها استحضار حقيقة الفعل المأمور به ـ لم يقع عن أحدهما ، كما ذكر شيخنا الأعظم (ره).[2]**

خب فرض ثانی چه بود: مطلب مهمی است. خوب توجه بفرمایید. دلیل دوم چیست؟ ببینید آقای حکیم چطور ماهرانه جواب میدهند. دلیل دوم برای اینکه این روزه «أن يصومه على أنه إن كان من شعبان كان ندباً أو قضاء مثلا، وإن كان من رمضان كان واجباً» باطل باشد، این است:

«أو لما يستفاد من النصوص: من تعيين نيته من شعبان»؛ ما از نصوص میدانیم که در یوم الشک باید متعیناً نیت شعبان بکند. نیت رمضان که نباید بکند اما باید نیت شعبان بکند. درحالیکه او نیت نکرد. او چیزی که نصوص متعیناً برای ما وظیفه را تعیین کرده، انجام نداده است. خب پس روزهای که طبق آن چه که نصوص تعیین میکند، نباشد باطل است. «من تعيين نيته من شعبان»؛ باید نیت شعبان کند درحالیکه او نیت شعبان نکرد و گفت: «ان کان من شعبان و ان کان من رمضان». **«فنيته على خلاف ذلك تشريع محرم، فلا يتحقق به الامتثال كما عن المدارك»**.

[1] العروة الوثقى - جماعة المدرسين ج ٣ ص٥٣٦

[2] مستمسك العروة الوثقى ج ٩ ص٢٢6

پاسخ مرحوم حکیم: حصر اضافی عدم نیت رمضان، دال بر بطلان نیست

اما جواب ایشان؛

> **وأما الثاني : فلان الظاهر من الحصر في بعض النصوص كونه ظاهرياً إضافياً بلحاظ نيته من رمضان، فلا يمنع من العمل على الواقع ، فالمرجع في الفرض لا بد أن يكون القواعد الأولية، المقتضية للصحة، وتشير إليها بعض النصوص ، كحسن بشير النبال عن أبي عبد الله (ع) : «سألته عن صوم يوم الشك. فقال (ع): صمه فإن يك من شعبان كان تطوعاً ، وإن يك من شهر رمضان فيوم وفقت له». وفي حسن الكاهلي : «قال سألت أبا عبد الله (ع) عن اليوم الذي يشك فيه من شعبان. قال (ع): لأن أصوم يوماً من شعبان أحب إلي من أن أفطر يوماً من شهر رمضان»[1]**

«و أما الثاني: فلان الظاهر من الحصر في بعض النصوص كونه ظاهرياً إضافياً بلحاظ نيته من رمضان»؛ خیلی مطلب دقیق و ظریف و خوبی است. می‌گویند قبول داریم که در روایات هست که شما متعینا روزه یوم الشک را از ماه مبارک نیت کنید، اما آن ناظر به فضای نیت عرف است که می‌خواهند صاف نیت بکنند. عرفی که می‌خواهد نیت بکند می‌گوید فردا چه روزه‌ای می‌گیری؟ ذهن عرف ضعیف است. ذهن او متوجه بر یک موضوع است. به‌خاطر ضعف آن‌ها است. در چنین فضایی شارع آمده چه کار کرده؟ گفته تنها نیت شعبان بکن. یعنی نیت ماه مبارک نکن. این حصری که می‌گوید تنها نیت شعبان بکن، بالاضافه به فضایی است که می‌خواهد نیت بکند. وقتی می‌خواهد نیت معین بکند به او گفته‌اند حق نداری نیت رمضان بکنی. فقط شعبان را نیت کن. یعنی نیت ماه مبارک نکن. حصر اضافی به چه صورت است؟ در این خانه فقط شاعر هست. حصر اضافی یعنی بالاضافه به انسان‌ها نه نسبت به فرش و ... . یعنی تنها در محدوده انسان‌ها، فقط شاعر در خانه هست. نه اینکه یعنی آب در خانه نیست و فرش در خانه نیست. ای حتی نسبت به انسان‌ها هم همینطور است. حصر اضافی بحث‌های خیلی خوبی دارد. لطیف و دقیق. اصلاً حصر حقیقی ممکن هست ای نه، بحث‌هایش جای خودش است. خیلی خوب جواب می‌دهند، واقعاً جواب‌های درستی است. می‌فرمایند اینکه نصوص گفته‌اند باید نیت شعبان کنید، یعنی نباید نیت ماه مبارک بکنید.

«فلا يمنع من العمل على الواقع»؛ وقتی حصر اضافی شد، حصر می‌گوید نیت ماه مبارک نکن. خیلی خب، من نیت ماه مبارک نمی‌کنم اما می‌خواهم طبق واقع عمل بکنم. یعنی ذهن عرفی که بلد است، تردید بیندازد. نه مثل صبیان و نساء و مستضعفین نوعی. می‌خواهد بگوید ان کان و ان کان.

---

[1] همان

جمع بین «تردید در نیت» و «تعین نیت شعبان» با تکیه بر نظریه مدیریت امتثال

«فالمرجع في الفرض»؛ که عمل بر طبق واقع است؛ ان کان و ان کان؛ **«لا بد أن يكون القواعد الأولية»**؛ قواعد اولیه چیست؟ قاعده اولیه در عمل کردن طبق واقع چیست؟ اگر شما بتوانید بلا مانع طبق واقع عمل کنید مجزی است. مشکلی ندارد و صحیح هم هست. این قاعده اولیه‌ای که ایشان می‌فرمایند نسبت به بحث‌هایی که قبلاً عرض کردم، خیلی مغتنم است. این حصر در کجا مطرح است؟ این حصر کجا اضافی است که می‌گوید نیت ماه مبارک نکنی، بلکه متعینا نیت ماه شعبان بکن؟ معلوم است وقتی مولی می‌گوید به این صورت نیت بکن و به آن صورت نیت نکن، می‌خواهد حکم انشائی ثبوتی ابتدائی را انشاء کند؟! ای می‌خواهد به بنده خود ای بدهد که چطور امتثال بکن؟! خیلی واضح است. **«یونی علی انه کذا»**؛ معلوم است که مدیریت امتثال است. خود بیان حدیث به‌وضوح می‌گوید که من در مقام مدیریت امتثال صوم هستم. خب در مقام امتثال صوم چند جور صحبت شده؟ یکی می‌گویند که نیت شعبان بکن، خب او که نمی‌داند و یوم الشک است. چرا در مقامی که می‌خواهند به او امتثال را یاد بدهند می‌گویند نیت ماه شعبان بکن؟ این امر، امری است نه از انشاء ثبوتی، بلکه از این است که تو مستصحب هستی. ماه شعبان بوده و الآن هم مستصحب هستی.

> 14:51

قبلاً عرض کردم اساساً فضای عمل به استصحاب و دستور به استصحاب، فضای مدیریت امتثالات اوامر قبلیه است. پس امر به اینکه نیت شعبان بکن، امر مدیریت امتثالی است برای اینکه تو مستصحب هستی. نهی از اینکه نیت ماه مبارک نکن، چرا نباید نیت بکند؟ به‌خاطر اینکه اگر نیت ماه مبارک بکند لوازمی دارد. لوازمی مانند اینکه ماه مبارک می‌خواهد میقات مردم باشد، می‌خواهد نظم باشد. اگر هر کسی نیت ماه مبارک بکند، غیر ماه مبارک را در ماه مبارکی داخل کرده که فرض الله است، میقات الناس است، نظم به آن بند است، سهولت برای کل امت منظور نظر است تا هر کسی که به این حرفها دچار شد به هم نریزد. همه این ملاحظات به زمینه مدیریت امتثال مربوط می‌شد. پس نهی هم نهی در مدیریت امتثال است. نیت ماه مبارک نکن.

حال که فضا این است: ما می‌گوییم فضای مدیریت امتثال اصلاً با حکم ثبوتی معارضه ندارد. می‌خواهد آن را امتثال بکند. با حکم ثبوتی که معارضه ندارد. حکم ثبوتی جای خودش است. شهر

رمضان موضوع است و روزه آن هم واجب است. خیلی خوب و روشن است. وقتی اینچنین است، حکم ثبوتی در طول حکم مدیریت امتثال است. در طول یعنی اینکه می‌گوید قصد شعبان بکن و نیت ماه مبارک نکن، نیامده آن حکم ثبوتی‌ای که برای خودش بالفعل می‌شود را از بین ببرد. آن الآن موجود است. طولی را مکرر عرض کرده‌ام. پس الآن او هست.

خب آقای حکیم می‌فرمایند وقتی هست، من می‌خواهم طبق آن عمل کنم. اوامر مدیریتی امتثال را که شارع فرموده اگر عزیمت باشد، قبول می‌کنیم اما از تعارض معلوم می‌شود که عزیمت نیست. پس در چنین مقامی که مدیریت امتثال است، می‌خواهد ذهن خودش را متوجه کند به عمل به واقع. شبیه آن جایی که شارع دستور داده استصحاب کنیم. اگر عمل به استصحاب عزیمت است، حرام است که شما احتیاط کنید. اما کدام متشرعی می‌گوید درجایی‌که می‌خواهید استصحاب کنید، حرام است که احتیاط کنید؟! کسی می‌گوید؟! در نهایت می‌گوید که استصحاب جایز است. این برای تو آسان است و اینطور برو. احتیاط را حرام نکرده‌اند. احتیاط به چه معنا است؟ یعنی احراز ما هو الواقع. چون در طول این است و الآن هم موجود است.

مرحوم شیخ در رسائل بعد از اینکه به تفصیل برائت را جا انداختند، فوری می‌فرمایند: «ینبغی التنبیه علی امور». در تنبیه اول ای دوم فرمودند: «لا ریب فی حسن الاحتیاط». ما برائت را جا انداختیم ولی نمی‌خواهیم بگوییم حال که برائت جاری می‌شود و قاعده آن هست، احتیاط ممنوع است. نه، بلکه حسن هم دارد.

در اینجا هم اگر می‌خواهید احتیاط کنید. شارع برای مدیریت امتثال بکند می‌گوید نیت شعبان بکن. نیت رمضان نکن. آقای حکیم می‌فرمایند اینکه گفته‌اند نیت شعبان بکن، مقابل این است که نیت رمضان نکن. حال کسی می‌خواهد صبغه احتیاط داشته باشد و بگوید من می‌خواهم آن واقع را در نظر بگیرم، لذا می‌گوید ان کان و ان کان. بنابراین می‌فرمایند این چه مشکلی دارد؟! علی القواعد است. «المقتضیة للصحة».

«و تشیر إلیها بعض النصوص، کحسن بشیر النبال عن أبی عبد الله (ع)»؛ در این حدیث سوم که عرض کردم در کتب اربعه و مقنع هم آمده، زیر کلماتی که می‌خواهم خط بکشم عنایت کنید. الآن زیر یک کلمه خط می‌کشیم. به گمانم این یک کلمه مفتاحی است برای همه جمعها تا نهایت بحث که برگردیم به فرمایش صاحب کفایه و منتقی و نهایة النهایه. این حدیث خیلی مهم است. فرمودند:

«سألته عن صوم یوم الشک. فقال (ع): صمه»؛ امر است؛ روزه را بگیر. خب روزه را بگیر به چه معنا است؟ دلالتش خیلی روشن است. یعنی به‌عنوان اینکه یوم الشک است، روزه را بگیر. یعنی همانی که عرف همه می‌فهمند و می‌گویند در این روز یک عمل عبادی را با یک مفهومی که همه سراغ دارند انجام بده. آن صوم است. صوم یک مفهوم روشنی دارد که همه آن را می‌دانند.

در اینجا توضیح نمی‌دهند که چطور نیت کند؛ مستصحب هستی؟ اگر ماه مبارک نیت کنی، می‌قات به هم می‌خورد؟ نه، الآن دیدگاه این روایت دیدگاه واقع است. روزه را بگیر، روزه.

«فإن یک من شعبان کان تطوعاً»؛ روزه مستحبی می‌شود. **«وإن یک من شهر رمضان فیوم وفقت له»؛** روزی است که بر آن موفق شده‌ای. الآن به فرمایش آقای حکیم واضح است که فرمایش حضرت علیه‌السلام ناظر به العمل علی الواقع است. همینی که آقای حکیم فرمودند. «یشیر» هم فرمودند. یعنی در اینجا امام نمی‌خواهند مدیریت امتثال کنند و به او یاد بدهند چطور امتثال بکن. فقط اصل عمل به احتیاط و اینکه می‌تواند احراز واقع باشد را به او می‌فرمایند.

مخالفت استظهار حرف «من» در روایت بشیر نبال با موضوعیت یقین در صوم رضمان

خب حالا کلمه‌ای که می‌خواهیم زیر آن خط بکشیم چیست؟ «من» دوم است. زیر «من» دوم خط می‌کشیم و تا آخر کار روی آن تأمل می‌کنیم. حضرت فرمودند «صمه»؛ روزه را بگیر، «ان یک من شعبان کان تطوعا و ان یک»؛ مرجع ضمیر «یک» چیست؟

شاگرد: صوم.

استاد: صوم؟! یوم است. «سالته عن صوم یوم الشک، فان یک» یعنی آن یوم. صوم که از شعبان نمی‌شود. «ان یک من شعبان کان تطوعا و ان یک من شهر رمضان فیوم وقت لصومه». مرجع ضمیر «ان یک» یوم است. آن یوم الشکی که تو روزه گرفته‌ای و گفتم روزه بگیر، «من شهر رمضان». زیر «من» خط می‌کشیم. اگر قوام شهر رمضان به یقین است، به رؤیت است، در اینجا «من» معنا ندارد. چرا؟ چون این «من» از دو حال خارج نیست. یا «من» تبعیض است یا «من» بیان جنس است. «فان یک من شهر رمضان»؛ یعنی آن یوم از سنخ شهر رمضان است یا از یکی از سی روز ماه مبارک است. در اینجا مفهوم کلمه «من» بسیار واضح است که یا تبعیض است؛ یعنی یک روزی از روزهای ماه مبارک است، یا «من» یعنی از سنخ شهر مبارک. هر کدام که باشد کلمه «من» به‌وضوح می‌گوید اگر در جای دیگری هم گفتیم «صم للرؤیة و افطر للرؤیة»، منافاتی با این «من» ندارد. این «من» برای یوم الشکی که هنوز رؤیت نکرده‌ید، ثابت است، از ماه مبارک است. این «من»، «من» تبوتی است، همانطوری که ایشان فرمودند «العلم علی الواقع» شاملش هست. و این «من» دارد اثبات می‌کند که یوم الشک می‌تواند درواقع از ماه مبارک باشد. و این بودن یعنی دقیقاً این‌که قوام دخول شهر و قوام این روز که از ماه مبارک باشد، به یقین ما است. حالا شما بروید و بگردید؛ این یک روایت است. روایات مستفیضه‌ای که علماء فرموده‌اند همین «من» را دارد. یعنی تنها روایت بشیر نبال نیست.

در روایت اول –کافی- امام چه فرمودند؟ همان روایتی که مفصل از امیرالمؤمنین هم نقل شده بود. فرمودند:

«لان أصوم يوماً من شعبان أحب إلي من أن أفطر يوماً من شهر رمضان»؛ پس بالریب، یوم، حکم تبوتی می‌شود. یعنی شهر مبارک برای خودش واقعیتی دارد و عند الله هم «یوما من شهر رمضان». تعبیرات دیگر را هم دیدم: «فکان من شهر رمضان». در این ابواب تعبیر «من شهر

رمضان» مفصل آمده است.

> **25:25**

شاگرد: با این بحث شما میخواهید تنها به بحث یقین پاسخ بدهید؟ یعنی نمیخواهید نزاع در چشم مسلح و غیر مسلح را جلو ببرید؟

استاد: بله، فقط یقین بود. این مطلب آقایان بود. ما از آن جا وارد شدیم. فعلاً بحث ما سر استصحاب بود.

شاگرد۲: آنها میگویند وجوبش زمانی میآید که یقینش بیاید.

استاد: مرحوم اصفهانی در نهایة الدرایه هم فرمودند. فرمودند وجوب صوم منوط به یقین است.

تفاوت فعلیت و فعالیت حکم شرعی

شاگرد۲: خب این الآن نافی آن‌ها نمی‌شود. در نهایت این می‌فهماند که ماه رمضان یک ثبوت واقعی دارد، فارغ از علم من و شما.

استاد: اگر وجوب واقعی ندارد پس چطور «وقف» و «کان من شهر رمضان» صادق هستند؟ و او صیام را گرفته است؟

شاگرد۲: شاهد آن‌ها این است که می‌گویند ببین یوم الشک برای شما واجب نشد.

استاد: واجب نشد یعنی وجوب، فعالیت پیدا نکرده. فعلیت پیدا کرده. و لذا مجزی است و لذا «کان من شهر رمضان» است. همین را عرض می‌کنم که تفاوت بین «فعلیت قهریه» با «فعالیت بالفعل تکلیف» دوچیز است. این‌ها با هم منافاتی ندارند. اگر ما گفتیم که فعلیت تکلیف مساوی با فعالیت تکلیف است، همین‌جا اشتباه کرده‌ایم. می‌گوییم وقتی فعلیت مساوی با فعالیت است، وقتی من نمی‌دانم تکلیف ندارم. همانی که از مبرزای قمی بود؛ تناقض بود. می‌رزا یک جا خودشان فرموده‌اند که نفس الامر می‌زان است، اما در صفحات قبل فرموده‌اند ما قبول نداریم که وجوب صوم قبل از علم بیاید.

شاگرد: فرق بین فعلیت و فعالیت چیست؟

استاد: فعلیت، انطباق قهری موضوع است و تحقق واقعی موضوع است. مثلاً وقتی مولی می‌فرماید که خمر، نجس است، امری که در اینجا هست قهرا حکم نجاست برایش آمده. وقتی امام می‌فرمایند «اذا زالت الشمس دخل وقت الصلاتین»، وقتی فی علم الله زوال شد، زوالی که موضوع حکم است محقق است، پس وجوب نماز ظهر بر من جاهل، قهرا بالفعل شده. بالفعل شده به‌صورت انطباق قهری. چون وقتی زوال شد نماز واجب است. اما من که نمی‌دانم زوال شده یا نه.

شاگرد: منظورتان از فعال همان تنجیز است؟

شاگرد۲: این به این دلیل است که فرمایش شما خلاف اصطلاح است. معمولاً فعلیت را قبل از تنجز می‌گیرند. اما شما می‌خواهید فعلیت را انطباق قهری بگیرید.

استاد: من مکرر عرض کردم که نسبت به واژه‌های فعلیت و تنجز، یک معنای مدوّن و اصطلاحات رایج داریم که در کفایه و ... هست. اما یک واقعیتی هم داریم که اوسع از اندازه‌های است که تدوین شده. یعنی ما چاره‌ای نداریم آن فعلیتی که آن‌ها به کار برده‌اند را از شعبی که سر راه‌ش پیش می‌آید جدا کنیم. پس ما نمی‌توانیم دائر مدار اصطلاح جلو برویم. چرا؟ به‌خاطر این‌که فرض ما این است. اما تنجزی که شما می‌فرمایید هم غیر از این است. تفاوت می‌کند. حتی علم و قدرت هم با هم متفاوت است. قبلاً هم عرض کردم. هر چه در مبادی حکم فکر کنید و یادداشت کنید، جا دارد. یعنی بعداً روشن می‌شود که اگر فی علم الله واقعاً ماه مبارک داخل شده، وجوب صوم هم بالفعل است.

چرا؟ به‌خاطر اشتراک احکام بین العالم و الجاهل اجماعا. شما نمی‌توانید بگویید اگر زوال شده نماز بر جاهل واجب نشده. بلکه واجب شده چون بین عالم و جاهل اشتراک دارد.

خب پس علم چه کار می‌کند؟ منجز در چند جا به کار می‌رود. ما الآن آن جور نمی‌خواهیم بگوییم. می‌خواهیم بگوییم الآن که علم او می‌آید، علم او به موضوع می‌آید. تنجز معموالً در علم به حکم به کار می‌رود. می‌گفتند وقتی شما شنیدی که نماز واجب است و علم پیدا کردی، پس علم به حکم، منجّز بر مکلف است. اینجا احراز موضوع است. من مضایقه‌ای ندارم که اینها را برای این هم به کار ببری ولی معلوم باشد که آن جایی که تنجز را می‌گفتیم در چه فضایی بود. می‌گفتیم عالم مالک، عالم انشاء ثبوتی، عالم فعلیت که به معنای ابالغ الی المنبی است، عالم تنجز یعنی ابالغ الرسول به اسماع مکلف. به این تنجز می‌گفتیم. در آن فضا، تنجز علم او به حکم بود که عقاب برای او محرز می‌شد. این ربطی به این فضا ندارد که یک حکمی را فهمیده. این حکم یک موضوع دارد. این موضوع باید برای او احراز شود. در مقام احراز موضوع حکم است که می‌گوییم وقتی علم مکلف به موضوع می‌آید فعال می‌شود. نه منجّز. مگر این‌که بخواهیم یک اصطلاح را در دو جا به کار ببریم که دوباره مخلوط می‌شود.

شاگرد: فعلیتی که حضرتعالی می‌فرمایید مطابق با اصطلاح نیست.

استاد: خب اصطلاح فعلیت چیست؟ من الآن چند مورد از فعلیت در ذهنم هست.

شاگرد: این تنجزی هم که شما فرمودید در عبارات اصولیین هست. ولی فعلیت به معنای انطباق قهری را سراغ ندارم. شما سراغ دارید؟

استاد: بله، فراوان. هر کجا که می‌خواهند اشتراک احکام بین عالم و جاهل را بگویند، تعبیر می‌کنند که حکم در حق او بالفعل بوده است. حتی در کلمات اساتید هم دیده‌ام. مثالً یکی از اساتید خیلی محکم می‌فرمودند در مورد تزاحم، ما قبول نداریم که دو حکم بالفعل است. محکم می‌گفتند و درست هم می‌گفتند. چه معنا دارد؟! اقبح قبائح است که یک مکلف بیچاره‌ای که نمی‌تواند بین دو چیز جمع کند، بگوییم دو حکم برای او بالفعل است. قبیح واضح. ایشان محکم می‌گفتند که قبول نداریم. چطور می‌شود عند التزاحم دو تکلیف بالفعل باشند؟! آن بالفعل یعنی انجامش بده و بعد هم بخواهند او را عقاب کنند.

نحوه انحلال حکم بر افراد در مقام جعل

شاگرد: همینجا مرحوم امام میگویند که قطعاً بالفعل است. منظورشان از بالفعل هم همینی است که میفرمایید. تعبیر میکنند که بالفعل یعنی قانونگذار آن را در دیوانش قرار داده باشد ولو عدهای نتوانند آن را انجام بدهند.

شاگرد۲: حاج آقا میفرمایند فعالیت با احراز موضوع است.

شاگرد: میخواهم بگویم که اصطلاح فعلیت مقابل فعالیت قطعاً هست.

استاد: الآن دو نفر دارند غرق میشوند، او نمیتواند نجات بدهد مگر یکی از آنها را. الآن «أنقذ الغریق» دو فعلیت دارد؟! مولی میگوید «أنقذ» و «أنقذ»؟! خب او که نمیتواند لذا قبیح است. پس یکی از آنها بالفعل است.

شاگرد: در نگاه انحلال به افراد است. امام که انحلال را نمیگویند، ایشان خطابات قانونیه را میگویند، اساساً میگویند ناظر به این فرد نیست که بخواهیم فعلیت را در آن فضا معنا کنیم. ایشان میگویند چون خطاب، خطاب قانونیه است همین که قانونگذار بعد از اینکه مراحل مصالح را طی میکند، این را بهعنوان عمومی ابلاغ میکند. ولو عدهای از افراد جامعه هستند که نمیتوانند آن را انجام بدهند، حتی برای کسانی که نمیتوانند آن را انجام بدهند فعلی است. به تعبیر شما شاید برای همه فعالیت نداشته باشد اما برای همه فعلی است.

> 34:01

استاد: به ذهن من میآید که انحلال حرف درستی است. ولو قانون به نحو انشاء قضیه حقیقیه باشد اما منافاتی با انحلال ندارد. لذا اتفاقا ما میگوییم وقتی موضوع، محقق شد، یکی از مصادیق انحلال، همان خطاب قانونی است.

شاگرد: الآن ناحیه جعل را میفرمایید؟

استاد: نه، امام ناحیه جعل را میفرمایند.

شاگرد۲: انحلال شما در ناحیه مجعول است و بیش از تطبیق قهری نیست.

استاد: ببینید انحلال در ناحیه جعل؛ وقتی میفرمایند نماز ظهر بر مکلف واجب است، یعنی در عالم جعل، زید و عمرو و بکر را در نظر گرفته؟! یعنی ارتکاز خودشان این است؟!

شاگرد: بله، لذا بین انسان و غیر انسان فرق می‌گذارند. می‌گوید زید انسان منظور نیست، بلکه زید غیر انسان. یعنی زمانی‌که انسان است نمی‌تواند به آن انحلال پیدا کند.

استاد: الآن خود شما فعلیت را گفتید. نه ثبوت. ببینید گفتیم جعل، یعنی وقتی مولی در نظر می‌گرفته تا زید را تصور نکرده، زید هزار سال آینده را، گفته این زید که در رکعت اول قدرت دارد، نماز ایستاده را برای او جعل کردم. اما همان زید که رکعت دوم قدرت ندارد برای او جعل نکردم؟! آیا ارتکازشان این است؟! همان کسانی که این را می‌گویند یعنی امر مولای عادی را قبول ندارند؟! مولی می‌گوید ای بنده من هر عالمی را اکرام کن؛ «اکرم العالم»ی که این همه علماء به آن مثال می‌زنند، منظورشان مولای حقیقی است؟! در استظهاراتشان می‌گویند یا نمی‌گویند؟! علماء که به «اکرم العالم» مثال می‌زنند، منظورشان مولای عادی است؟! یا شارع یا اعم؟! الآن که در اصول این همه به «اکرم العالم» مثال می‌زنند... .

شاگرد: ممکن است به لوازم حرفشان ملتفت نباشند ولی در همان جایی که بحث را پیش می‌برند... .

استاد: همان جا هم نمی‌گویند. شما چیزی را به کسانی نسبت می‌دهی که خودشان قبول ندارند و انکار می‌کنند. نه این‌که بگویند من التفات نداشتم. این همه از علماء در اصول می‌گویند «اکرم العالم»، بحث انحلال اصولی در عموم و اطلاق در «اکرم العالم» می‌آید یا نمی‌آید؟!

شاگرد: می‌آید.

استاد: خب «اکرم العالم» می‌تواند برای مولای عادی باشد یا نه، در زبان خود این اصولیین است؟! وقتی مولی «اکرم العالم» را به بنده عادی می‌گوید، اگر آن‌ها می‌گویند در جعل است؛ یعنی در جعل وجوب اکرام برای عالم، انحلال صورت گرفته؛ یعنی مولی زید عالم و بکر عالم را در نظر گرفته و بعد گفته «اکرم العالم»؟! شما این را به بزرگان نسبت می‌دهید؟! یعنی وقتی مولای عادی می‌گوید «اکرم العالم»، همه می‌گویند که ثبوتا انحلال صورت گرفته. این به چه معنا است؟ یعنی این مولای عادی که اکرم العالم گفته همه را در نظر گرفته است، خب آن‌هایی که بعداً می‌آیند چه؟ خب مولای عادی که از آن‌ها خبر نداشته و نمی‌داند که بعداً چه عالمی به دنیا می‌آید!

شاگرد: آن‌ها طبیعت ساریه را در نظر می‌گیرند، لذا است که قدرت را شرط تکلیف می‌گیرند.

استاد: طبیعت ساریه مساوی است با خطاب قانونیه.

شاگرد: یکی از فرق‌هایی که مرحوم امام گفته‌اند این است که اگر انسان می‌گوییم نمی‌توانیم تک‌تک زید و عمرو و ... را در نظر بگیریم؛ آیا به طبیعت مکلف امر می‌کنیم که عالم را اکرام بکن؟ یا به طبیعت صرف‌نظر از افراد را امر می‌کنیم؟ یا به طبیعتی که آن را ساری در افراد می‌بینیم امر می‌کنیم؟

استاد: اگر ولی باشد اشکال معروفی پیش می‌آید که در کفایه هم بود. امتثالش محال است.

شاگرد: بله، این اشکال شده و به آن جواب داده‌اند.

استاد: جوابش به سرایان است. نه این‌که دو تا کنیم. شما دارید طبیعت ساریه را مقابل طبیعت غیرساریه قرار می‌دهید. طبیعت غیرساریه را که نمی‌توانند امتثال کنند.

شاگرد: جواب ایشان روی نگاه قانونی است. چون آن‌ها می‌دانند که انطباق قهری دارد اما در مقام جعل ابتدا مولی حکم را روی طبیعت می‌برد؛ این شارع ابتدا روی طبیعت می‌برد به این معنا است که

الآن من به خصوصیات افراد شما را کاری ندارم و همه هم میدانیم که منطبق است. ولی روی همین طبیعت میبرم. این انحلال حکمیای است که مرحوم آقا مصطفی جواب میدهند.

استاد: کنار جوهر النضید یا المنطق بود، شمارهٔ گذاشتهام. شاید بالای شش-هفت لحاظ، و در یک جا هم بیش از ده مورد شود، یعنی شما میتوانید «ال» که به جنس میزنید را میتوانید ملاحظه کنید. فقط به این صورت نیست که بگوییم طبیعت و طبیعت ساریه. وقتی شما میگویید «الرجل خیر من المرأة» میگویید طبیعت مرد بهتر از طبیعت زن است؟ یا طبیعت ساریه بهتر است؟

شاگرد: هیچکدام.

استاد: احسنت، این فرض سومی است. شش-هفت جور است. این شش-هفت جور مهم است. یعنی ذهن عرف عام همه اینها را ملاحظه میکند. طبیعت داریم و فرد. اینکه رابطه بین طبیعت و فرد را در استعمال خودمان چطور ملاحظه بکنیم، انواعی دارد.

> 40:12

همیشه میگویند عرف کجا این دقائق اصولی را میفهمد؟ اتفاقا ذهن عرف است که این دقائق اصولی را اجراء میکند. در کلاس زحمت میکشند تا بفهمند که عرف دارد چه کار میکند. ولی خود عرف متوجه نیست. یعنی ذهن آنها خالق عظیم الشأنی است که عجائبی در ذهن مخلوقش قرار داده. یعنی انجام میدهد ولو خودش نفهمد. حالا وقتی میخواهند بفهمند که چه کار میکند عجائب دارد. کسانی که امروز هوش مصنوعی کار میکنند، یک کوهی به موی میدانند که در ذهن این بشر چه عجائبی میگذرد؛ وقتی میخواهند شبیهسازی کنند به چه مشکلاتی میخورند و چه چیزهایی را باید بازسازی کنند.

شاگرد: با این حساب شما قدرت را شرط تکلیف میدانید؟

استاد: منظورم این بود که من هیچ مشکلی در انحلال نمیبینم. درعینحالی که ما بهصورت قضیه حقیقیه میگیریم و انشاء ثبوتی را به نحو تقنینی میدانیم، انحلال، مطلب درست و معقولی است و هیچ منافاتی هم با آن انشاء و تقنین قانونی ندارد. با همین توضیحی که عرض کردم. در عالم انشاء چون ثبوتی است، مجموعهای از چیزهایی که مقنن و منشئ در نظر میگیرد و میگوید این مجموعهای از امور بود و حال من در این شرائط با این مجموعه از امور که گفتیم موضوع اصلی حکم است، حکم وجوب را برای متعلقش آوردهام. پس حکم داریم و متعلق و موضوع حکم. موضوع حکم مجموعه شرائطی است که مولی و منشئ در نظر میگیرد تا یک حکمی روی آن بیاید. حکمی در فضای علوم اعتباری. نه حکم منطقی تکوینی. در چنین فضایی وقتی این مجموعه اموری که او در نظر گرفته تکوینا بالفعل شد، انطباق آن و بالفعل شدن آن حکم وجوب ثبوتی در اینجا قهری است. اصلاً دیگر به دست خودش نیست. یعنی به این صورت نیست که بگوید من نمیخواهم که در اینجا بالفعل شود. خب پس شما دوباره ثبوتتان مشکل پیدا میکند.

شاگرد: این انحلال است.

استاد: بله.

شاگرد: یعنی طبق مبانی شما در مرحله جعل اصلاً نمیتوان فرد را در نظر گرفت. یعنی ابتدا باید طبایع را در نظر بگیریم.

استاد: اما نه طبایع به‌معنای آن طبایع. طبایع شش-هفت جور است. طبیعت به‌معنای طبیعتی که امتثالش ممکن نباشد منظور نیست. طبایع مرسله هم به‌معنای ارسال مطلق هم منظور نیست. طبایع به‌عنوان اقتضائاتی که یک طبیعت دارد. «الرجل خیر من المرأة»، طبیعت ساریه نیست، یعنی کل رجل خیرٌ من کل مرأة.

شاگرد: مرحوم امام همین انحلال را در نظر می‌گیرند. به این معنا که آلآن همین فرد زید را در نظر می‌گیرد... .

استاد: این را هیچ کسی نمی‌گوید. حتی کسانی که قائل به انحلال ثبوتی هستند. این را می‌گویند؟

شاگرد: بله.

استاد: یعنی «اکرم العلماء»ی که علماء این همه به آن مثال می‌زنند و می‌گویند موالی عادی، زید و عمرو و بکر را در نظر می‌گیرند؟

شاگرد: نکته‌ای که مشهور قدرت را شرط تکلیف می‌گیرد همین است. می‌گویند چون امر به خود زید است، تکلیف نمی‌تواند شامل او شود.

استاد: ببینید این‌که بعداً در بیان علمی یک کلی گیر می‌افتیم یک چیز است، و این‌که از اول منظورمان این بوده چیز دیگری است.

شاگرد: اصلاً یکی از ارتکازات مهم آن‌ها این است. این‌که شرط عامه تکلیف گرفته‌اند و بحث غفلت و ساهی و... را مطرح کرده‌اند، نشان می‌دهد چیزی نبوده که پنهان بماند.

استاد: من یک بار دیگر تکرار می‌کنم که محل نزاع معلوم باشد. موالی عادی به عبدش می‌گوید «اکرم العالم». آقایانی که انحلال را می‌گویند، یعنی می‌گویند موالی عادی زید عالم، عمرو عالم و عالمی که فردا می‌آید را تک‌تک در نظر می‌گیرد و به بنده‌اش می‌گوید که اکرام بکن؟! شما دارید می‌گویید جعل، شما انحلال در جعل را می‌گویید.

شاگرد: انحلال را در موضوع ببرید. یعنی دارد زید را می‌گوید. زیدی که عبد است.

استاد: موضوع به‌معنای مکلف.

شاگرد: ما در اینجا بحث می‌کنیم.

استاد: پس دو انحلال داریم، یک انحلال داریم که در متعلق است. اکرم العالم منحل به تعداد عالم‌ها می‌شود. این یک انحلال بود. یک انحلال هم این بود که به تعداد مکلف‌ها منحل می‌شود. این فضای دیگری است. در عبدی که آلآن گفتیم یک نفر بود که موالا به او گفت. پس آن جا را قبول داریم.

شاگرد: حتماً شخصی است و حتماً به زید امر کرده.

استاد: لذا انحلال پررنگ می‌شد. یعنی انحلال در متعلق المتعلق که علماء بودن پررنگ می‌شد. معنا نداشت که آن انحلال را به ذهن عرف نسبت بدهیم.

شاگرد: در آن جا هم مشکلی ندارند. مثلاً می‌گویند هر نماز ظهر شما... .

استاد: اینکه متعلق است.

شاگرد: وزانش یکی است. ولی جایی که قطعی است انحلال نسبت به مکلف است.

استاد: خب الآن به مکلف میآییم. مثالهای عرفی میزنم. در مجلس قانونگذار تقنین میکند کسی که فلان خصوصیات مستأجری را دارد، فلان قانون برایش جعل میشود. یعنی کسانی که انحلال را میگویند، میگویند آقایان مجلسی تکتک افرادی را که در اران پانزده سالشان است را در نظر میگیرند؟!

شاگرد: بله، کسانی که خطابات قانونیه را میگویند در مقابل مشهور همین مثال شما را میزنند. مشهور میگویند.. .

استاد: مشهور میگویند ای ما به آنها نسبت میدهیم؟

شاگرد: مشهور میگویند طبیعت را مشیر به افراد گرفتهایم.

استاد: خب منظور از مشیر به افراد آن انحلالی نیست که شما به آنها نسبت میدهید.

شاگرد: همان است. لذا است که میگویند باید قدرت شرط تکلیف باشد. چون همین الآن دارد یقه تکتک را میگیرد. مثل وضع عام و موضوع له خاص است که میگفتند نمیتوان همه را لحاظ کرد ولی یک عنوانی که مشیر به همه است را ملاحظه میکنیم. مثلاً در حرف «من» میگفتند که ما تکتک معانی جزئی «من» را در نظر میگیریم و بعد «من» را برای تکتک اینها میگذاریم. لذا برخی میگفتند که «من» مشترک لفظی است.

استاد: ببینید وقتی طبیعت مکلف را مشیر به افراد میگیریم، یعنی اینطور چیزی را به مشهور نسبت دادهایم؛ در مقام جعل طبیعت مکلف و کسی که این قانون برای او است، مشیر است به طبیعت سارِی در افراد. یعنی این طبیعت مشیر به وجودات است. مشیر است به افراد بما هم افراد و متشخص به اعیان و عوارض شخصیه؟ یا مشیر است به افراد بما انهم موجودون؟ فقط وجود آنها منظور است، یعنی فرد باشند. و وجود هم که مشترک بین همه آنها است. کدام یک از اینها است؟

شاگرد: مرحوم امام در قسم ثالث همین اشکال را به مشهور دارند. اساساً طبیعت نمیتواند مرآت برای فرد باشد. اصلاً نزاع با مشهور است. طبیعت تنها میتواند اندازه خودش را نشان دهد. نمیتواند فردیتش را نشان بدهد. حال مشهور رفتهاند برای این توجیهی پیدا کنند. و الا در ذهنشان همین است. میگویند اشاره به همین فرد است.

شاگرد۲: برخی از عباراتشان به این شکل است که وقتی میگوید «صلوا صلاة الجمعة»، یک «صلوا» گفته است اما دو میلیارد «صلوا» را در کنار هم جمع کرده است.

استاد: نه، بگویید دو میلیارد زید و عمرو و بکر در نظر گرفته و مشخص در مقام جعل است.

شاگرد۳: اینکه بهصورت ضمنی به مشهور نسبت میدهید به نظرم خیلی مئونه بیشتری دارد از اینکه بگویید کسی که تقریر کرده چه بسا متوجه مقصودش نشده است.

48:47

استاد: بله، به گردن آن‌ها می‌گذارند. همین را می‌گویم. شما از خود قول قائلین یک عبارت بیاورید.

شاگرد: این‌که قدرت را شرط تکلیف می‌دانند مطلب کمی نیست. مرحوم امام شش مورد نقض آورده‌اند. این‌ها با مشهور نزاع می‌کنند. تمام این شش مورد مواردی است که به مشهور می‌گویند. من اولین بار است که می‌شنوم نسبت به مشهور این حکم را نمی‌گویند.

استاد: مانعی ندارد. ما در بحث آن می‌رویم. مانعی ندارد. شما یک عبارت پیدا کنید که صریح در این باشد. یعنی در مقام انشاء اصل حکم وقتی مکلفینی باید متکفل این حکم بشوند و اجرا کنند و گردن آن‌ها را بگیرند در مقام انشاء اشخاص بما هم اشخاص با عوارض مشخصه را در نظر می‌گیرند، در اینجا یک عبارت صریح بیاورید. دو میلیون نفر که اشخاص نشد.

شاگرد: یعنی آن‌ها لوازمش را نمی‌دانستند؟ الآن که می‌گویند قدرت شرط تکلیف است را چرا می‌گویند؟ می‌گویند احکام اصالً شامل غافل نمی‌شود. به چه نکته‌ای این را می‌گویند؟

استاد: تمام این‌هایی که می‌گویید کلی است. قدرت شرط تکلیف است. یعنی عاجز تکلیف ندارد. کجا زید را گفتید؟! در ذهن چه کسی زید می‌آید؟!

شاگرد: می‌گویند چون قبیح است.

استاد: تکلیف عاجز قبیح است. اما زید عاجز را ثبوتا در نظر گرفته بود؟!

شاگرد: طبیعت مشی را در نظر می‌گیرند. عرض کردم مثل وضع عام و موضوع‌له خاص است. آقایان می‌گویند که «من» مشترک لفظی می‌شود. یعنی درست است که شما معنای عام را لحاظ کردید ولی این معنای عامی است که دارد افراد را جمع می‌کند ولی لفظ من برای تک‌تک این‌ها است.

استاد: ما نمی‌توانیم از طبیعت مشی صرف‌نظر کنیم. یعنی هر کسی در هر مقامی مبنایی را اتخاذ کند، در مانحن فیه نمی‌تواند از اشاره طبیعت به فرد غض نظر کند.

شاگرد: مقصود اشاره به افراد با مشخصات است.

استاد: با مشخصات لازم‌گیری می‌کنند و در آن گیر می‌افتند یا از ابتدا می‌گویند این مقصود ما است.

شاگرد۲: اتفاقا مثالی که این‌ها به وضع می‌زنند خلاف بیان‌شان است. چون می‌گویند محال است که تمام افراد را تصور کنیم و یک عنوان قرار بدهیم. پس معلوم می‌شود که این عنوان به اشخاص متشخص نیست. و الا خودشان می‌گویند محال است که همه را تصور کنیم.

شاگرد: حکم نهایی موضوع‌له است. موضوع‌له است که حکم است و الا حکم را برای تک‌تک آن‌ها می‌گیریم.

استاد: مرحله لحاظ مقوم انشاء است؟ یا مقوم فعلیت است؟

شاگرد: حتماً مرحله جعل است. تا جاعل جعل نکنند... .

استاد: خیلی خب این‌ها هم می‌گویند محال است.

شاگرد: جاعل باید تصور کند و بعد جعلش را انجام بدهد. برای تصورش نمی‌تواند تک‌تک افراد را ملاحظه کند، لذا باید عنوانی را بگیرد که جامع باشد ولی جعل اصلی که صورت می‌گیرد برای تک‌تک افراد است. لذا می‌گوینند که اشتراک لفظی است.

شاگرد۲: فرمایش ایشان این است که برای چیزی که تصور نکرده جعل کرده. بوجه عینی بخصوصیات؟!

شاگرد: حتماً اینطور نیست. لذا مرحوم امام می‌گویند که ای مرآتیت را قبول ندارم که قسم سوم و چهارم مشکل می‌شود ای اینکه درست است که هر دو درست می‌شود. عینی خالف مشهور نیست.

شاگرد۲: مشهور فرمایش استاد است.

استاد: ایشان می‌گویند محال است که تصور کنید. ولی وقتی می‌خواهد برای همینهایی که محال است تصور کنید، جعل کند، تحیّل می‌کند. عنوانی را درست می‌کند که چون نمی‌تواند... ولی می‌خواهد برای آنها جعل کند. لذا یک عنوان درست می‌کند که با آن عنوان تحیّل می‌کند. ولی خالصه جعل او به همه می‌خورد.

شاگرد: به همه یعنی چه؟ پس خصوصیات شخصی نمی‌شود. به همین دلیل بود که گفتم خالف مقصود را ثابت نمی‌کند.

شاگرد۳: قوام آنها به شخصیت آنها است. اگر شخصیت نداشته باشند که همه نیستند. یک چیز هستند. مقصود از مشهور در اینجا بیشتر آقای نائینی و خوئی است. اصول آقای نائینی خیلی از فقه متأثر است. لذا گفته‌اند که مشهور این را می‌گویند و انحلال است. و یک دسته از مؤیدات را هم آورده‌اند.

> 54:21

استاد: ما با انحلال مشکلی نداریم.

شاگرد۳: نه، با همین بیان انحلال را می‌فرمایند. به این صورت تبیین کرده‌اند. حتی می‌گویند کسی که جاهل است اصلاً خطاب به صلات ندارد. بعد به ایشان اشکال می‌کنند کسی که خطاب به صلات ندارد باید قضاء به جا بیاورد و تکلیف به اداء نداشته. بعد راه دیگر ایجاد می‌کنند و ... .

استاد: ببینید با آن بیانی که من در انشائات طولی عرض کردم، این انحلال خیلی روشن است. یعنی شما می‌گویید عاجز را هم می‌گیرد؟ من جلوتر عرض کردم او را هم می‌گیرد ولی طولا. یعنی الآن برای عاجز هم حکم بالفعل است چون ناچار از آن انحلال طبیعت هستیم. لذا حکم برای عاجز هم آمده. چون عجز دارد یک مرتبه از فعلیت به‌معنای انطباق قهری محقق است اما در طول حکم بعدی است. یعنی روی حکم اصلی سوار می‌شود و در طول آن است؛ می‌گویید آقای عاجز اینطور است و آقای مسافر اینطور است. من قبلاً اینها را عرض کردم. یعنی ما با ایده طولیت به‌راحتی می‌توانیم حرف مشهور و انحلال مشهور را با مطلب قانونیت وفق بدهیم.

شاگرد: انحلال دم نظر شما درست است.

استاد: از چه بحثی به اینجا آمدیم؟ داشتم «من» را عرض می‌کردم. شما موارد آن را ببینید و اینکه جمع این «من» با «صم للرؤیة» و سائر روایات چطور است. به گمانم این «من» قرینه

قوی‌های در روایات مستفیضه است، به ضمیمه استظهار و ظهور عرفی عرف عام از «من»، در این‌که «صم للرؤیة»، فرمایش صاحب کفایه و صاحب منتقی و ... نیست.

عدم اتصاف فعلیت قهری به حسن و قبح

شاگرد: در نظر حضرتعالی مقام فعلیت و جعل یکسان شد؟

استاد: نه

شاگرد: ولی با تنجیزی هم که الآن مطرح شد فرق دارد؟

استاد: بله، آن هم چیز دیگری است. اگر تعریف آنها را دقیق روی کاغذ بنویسید می‌بینید که فرق کرد.

شاگرد: اگر بخواهد در حق کسی که عاجز است، فعلیت پیدا بکند قبیح نیست؟

استاد: فعلیتی که ما گفتیم انطباق قهری بود، انطباق قهری که قبح ندارد. مثلاً دکتری می‌گوید من می‌خواهم کسی که ان‌شاءالله است، این را در این شرائط بشنود. کاری کنم که آن را بشنود. خب این قبیح است؟! در یک شرائطی می‌رسد که نمی‌تواند بشنود شما چرا می‌گویی که بشنود؟ می‌گویی من که نگفتم الآن او به این نحو بشنود. ولی به‌معنای این‌که وقتی او ان‌شاءالله است، حکم بالفعل شد و قهراً انطباق پیدا کرد. قبح و... باری ترتیب آثار است. ترتیب آثار قبیح می‌شود. ای آن انحلالی که آقایان گفتند که اگر تصور کلاسی بکنیم حال قبیح می‌شود. و الا با تصور طولی‌ای که من عرض می‌کنم هیچ قبیح نیست.

شاگرد: لغو هم نیست؟ جعل لغو نیست ولی این فعلیت لغو نیست؟

استاد: این فعلیت قهری است و دست هیچ کسی نیست. فایده زیادی که من از این مباحث گرفتم در غیر بالغ بود. در کلاس فقه چه مشکلاتی بود در عبادت صبی بود. تمرینی است؟ شرعی است؟ اگر بر آن، آثار بار کنیم چه مشکلات کلاسی داشت. با این بیان نسبت به صبی همه آنها حل می‌شد. یعنی ما بیانی که صاحب جواهر داشتند که تکلیف منصرف به مکلفین است را قبول نکردیم. تکلیف باری کیست؟ باری عامل است. نماز ظهر در شریعت اسلامیه واجب است اما باری چه کسی واجب است؟ بچه هم که می‌خواند، دارد نماز ظهر می‌خواند. بچه یک امر جدا از امر وجوب نماز ظهر ندارد، همه بچه‌ها هم این را می‌فهمند. می‌گویند بیا فعلاً نماز را بخوان. او دارد نماز ظهر می‌خواند. نه یک امر جدای استحبابی را. ولی امری که طفل دارد با آن خصوصیات در طول آن امر است. یعنی امر وجوبی اصلی باری طفل از بین نرفته بلکه روی امر اصلی سوار شده است، که اگر بچه انجام ندهد عقاب ندارد. روی آن سوار شده و لذا ما نتیجه گرفتیم اگر زمانی‌که نماز را بست نابالغ بود اما بین نماز وقت تولدش رسید و بالغ شد، با این توضیحات صاف می‌شد که این نماز مجزی است. اما در این‌که مجزی هست یا نیست، اختلاف سنگینی بود. عده‌ای می‌گفتند که کجا مجزی است؟! او باید دوباره بخواند. با این بیانی که من عرض می‌کنم چون یک خطاب بود و او هم نماز ظهر را شروع کرده، قبلش هم همان خطاب را انجام می‌داد، اما با حکمی که در طول آن سوار بود آن را

انجام میداد. بین نماز این حکم طولیای که روی آن سوار بود، رفت و بالغ شد. خب نماز همان نماز است و تنها حکم سوارشده رفت. ببینید چه فوائد خوبی دارد. برای عاجز هم همینطور است.

والحمد لله رب العالمین